

PERSPECTIVAS DE LA CATEGORÍA DE ALTERIDAD: ANTROPOLOGÍA, UTOPIA

Esteban Krotz

Universidad Autónoma de Yucatán / Universidad Autónoma
Metropolitana

Desde aquel día todos fueron muy felices.

Final del cuento popular El pájaro de oro.

Mucho celebro que una forma de estado que desearía para la humanidad entera, les haya al menos cabido en suerte a los utópicos, quienes, regulando su vida por las instituciones que he dicho, echaron los sólidos cimientos de una república a la par felicísima y por siempre duradera, en cuanto humanamente es posible conjeturarlo.

Tomas Moro, *Utopía*.

Hay dos formas de conocimiento —y, en cierto sentido, también de acción— que tienen en su centro la categoría de alteridad. A primera vista parecen ser totalmente distintas, incluso contrapuestas una a la otra. La primera: la antropología, una disciplina científica dedicada al análisis de la realidad sociocultural observable en las más diversas épocas y regiones del planeta, con una historia de éxito de siglo y medio, a pesar de lamentaciones cíclicamente renovadas de “estar en crisis”. La otra: la utopía, una tradición casi siempre identificada como simple literatura fantástica, nacida del descontento personal de sus autores con sus circunstancias particulares, y limitada al ámbito de la civilización noratlántica, que tuvo su gran auge del siglo XVI al XIX europeo, para desaparecer rápidamente a principios del corto siglo XX y convertirse a finales del mismo incluso en palabra negativamente connotada.

En lo que sigue¹ se tratará de mostrar que ambas formas de conocimiento —la antropología y la utopía— tienen mucho en común y han estado estre-

chamente vinculadas la una con la otra. El reconocimiento de las causas de su separación permite explorar el potencial de su reencuentro para lograr una comprensión más adecuada de nuestro tiempo y de sus perspectivas, nuestras perspectivas en nuestro polifacético y multicolor mundo de hoy, que parece acorralado igualmente por la llamada crisis ecológica, por las leyes del mercado, por el avance vertiginoso de la ciencia y la tecnología y por la proliferación de la violencia en todas las dimensiones de la vida social.

1. La antropología

La antropología sociocultural o etnológica, que en un sentido amplio incluye la protohistoria, la bioantropología o antropología física, la etnohistoria/historia, la lingüística antropológica y la antropología social y cultural o etnología en el sentido más restringido, se establece, al igual que las demás ciencias sociales como disciplina académica durante la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, la historia del tema “antropología” es mucho más antigua; prácticamente tiene la misma edad que la especie humana. Es la historia de un campo de conocimiento centrado en una pregunta sobre la realidad experimentada, en la llamada “pregunta antropológica”. A la que nos referimos aquí, no es la de la antropología filosófica, sino aquella que nace de cierta situación o experiencia vivida, a saber: del contacto cultural. Desde que existen grupos humanos diferenciados, ha habido encuentros entre ellos y sus miembros. “La pregunta antropológica”, de la que aquí se trata, es “la pregunta por la igualdad en la diversidad y por la diversidad en la igualdad”,² es la pregunta por los aspectos singulares y por la totalidad de los fenómenos humanos afectados por esta relación, que abarca tanto la otredad experimentada como lo propio que le es familiar a uno; es la pregunta por condiciones de posibilidad y límites, por causas y significado de la otredad, por sus formas y sus transformaciones y también por las estrategias de acción pertinentes frente a ella.³

En el siglo XIX, en la civilización noratlántica, la experiencia directa e indirecta de otras culturas —al interior de los propios países en proceso de unificación uniformadora creciente a la sombra de la idea del estado nacional,

en ultramar como resultado del irrefrenable repartimiento del planeta entre las potencias en vías de urbanización, industrialización y cientifización, y en las épocas remotas de la historia de los propios pueblos europeos— se intensifica sin precedente y abarca a prácticamente todas las capas de la población de la península asiática llamada Europa⁴ y sus áreas de expansión demográfico-económica en el norte de Asia y de América. La reflexión sobre el contacto cultural deja entonces de estar enfocada al número tradicionalmente pequeño de culturas diferentes, ante todo vecinas, que solían encarar las sociedades humanas, y se abre al mosaico creciente casi a diario en tamaño y diversidad de sociedades y culturas, de formas de vida y de cosmovisión, hasta convertirse en el campo de análisis de los hechos sociales que conocemos hoy: la investigación científica de todas las sociedades y de todos los fenómenos socioculturales en el tiempo y el espacio mediante la categoría de la alteridad, es decir, bajo la perspectiva de su pertenencia al universo humano multiforme y multifacético; o sea, el estudio del universo de la especie humana como multiverso sociocultural, un abanico interminable de modos de entender y organizar la vida colectiva y, en consecuencia, también la de los individuos comprendidos por tales modos.⁵

De modo paralelo al proceso seguido por las ciencias naturales y a partir de la octava década del siglo XIX, crecientemente en relación de dependencia con tales ciencias que logran establecerse en los ámbitos académico y del sentido común como representantes exclusivos de la nueva forma de conocimiento finalmente verdadera, celebrada y promovida por Comité, llamada “ciencia”, la ciencia antropológica naciente recurre a la evolución como su primer paradigma. Desde entonces aborda las diferencias entre los pueblos y culturas como diferencias de grado (y no de esencia), pero a costa de explicadas como resultado del avance naturalmente desigual en velocidad hacia una única meta, o sea, hacia el mismo tipo de sociedad o estado civilizatorio. Como es sabido, mucho después todavía este modelo —que fue importante en el combate de varios biologicismos y racismos— ha sido utilizado como justificación de toda clase de imposiciones imperialistas (civilizadoras, evangelizadoras, desarrollistas). Lo que no ha cambiado es que los testimonios antropológicos de sociedades diferentes han provocado, entre especialistas y simples interesados el rechazo, la crítica, el asco y el sentido de estar amenazado por “lo otro” y, a veces, por

determinados “otros”, pero también la curiosidad, el agrado, la fascinación e incluso la perturbadora impresión de estar ante mundos donde los problemas perennes de la condición humana han sido resueltos mejor que en cualquier otra parte y, particularmente, en el lugar y el tiempo en que a uno mismo le tocó vivir.

2. La utopía

El que también la utopía recurra —aunque no de la misma manera— a la categoría de alteridad para analizar la realidad sociocultural, ha quedado largamente ocultado por el habitual error de limitada sólo a textos escritos (casi siempre de origen noratlántico) y de identificada simplemente con imaginaciones de individuos particulares o, en el mejor de los casos, con expresiones de algún simpático descontento personal. Sin embargo, la lectura antropológicamente adiestrada de la obra de Tomás Moro, que le dio a comienzos del siglo XVI nombre, más no origen, a esta antiquísima tradición de conocimiento llamada utopía, documentada en muchas partes del planeta, la revela como un auténtico ensayo de análisis social (precientífico⁶) y, al mismo tiempo, como una expresión verbal diáfana de lo que en muchas otras manifestaciones utópicas (incluso escritas o contadas) queda más bien opaco, ambiguo e incluso grotescamente cifrado. Hay que darse cuenta, ante todo, que toda la primera parte del libro no trata para nada lo que usualmente se asocia con la temática de la obra, es decir, la vida feliz de gente extraña en una isla lejana. En vez de esto, se discute la situación general de la patria del autor, su insatisfactoria organización política, sus acelerados procesos de transformación social, entre cuyas principales víctimas están los campesinos pobres, los migrantes expulsados de sus hogares y asalariados hacinados en barrios horrendos, todos en la mira de una jurisprudencia que se ensaña con quienes roban porque no se les deja otro modo de vivir.⁷ Y cuando en la segunda parte se expone detalladamente la manera en que viven, trabajan y se divierten los habitantes de la isla Utopía, entonces se nota pronto que no se está ante una fantasía abstracta o una imaginación que únicamente refleja los gustos y las aversiones peculiares de su autor —por cierto, ningún soñador alejado del

mundo real, sino padre de familia, abogado, diplomático, miembro del parlamento y ministro, un verdadero “hombre para todas las épocas”,⁸ declarado por la Iglesia Católica hace tiempo santo y hace poco patrono de los políticos—; más bien se descubre que se está ante un auténtico análisis socio científico en ciernes, si por tal entendemos el diagnóstico de una situación social mediante la búsqueda de relaciones causa-efecto necesarias. Este diagnóstico no adopta la forma ni procede, claro está, al modo de los tratados universitarios modernos. Más bien utiliza el experimento mental para demostrar que la asombrosa vida en la isla Utopía no es tal por causa de la gracia divina, de las condiciones climáticas o de la presencia de una esencia humana distinta de la de los ingleses del siglo XVI. La vida en Utopía es vida buena, y buena vida para todos, porque ha sido construida sobre otros principios que los que rigen la vida en Inglaterra y las demás sociedades conocidas. Es la única comunidad humana “digna, a justo título, de tal nombre”,⁹ porque sus ciudadanos — quienes son iguales en constitución e inteligencia a los ingleses y viven en el mismo planeta que aquellos— se han organizado de otra forma y le han otorgado significados diferentes a las cosas que se hallan tanto aquí como allá. Por ejemplo, también en Utopía hay oro y plata, pero allá se ha curado la fiebre de buscarlos y de poseerlos, fiebre que impulsó precisamente en aquellas décadas la primera globalización y originó tanta desgracia y muerte.¹⁰ Y es que los utópicos no usan estos metales para la compra de bienes, reconocimiento, seguridad y afecto, sino para fabricar bacinicas y grilletes; al mismo tiempo, han eliminado la tajante división social del trabajo común en Europa y establecido el acceso igualitario y generalizado a todos los satisfactores vitales, incluyendo el conocimiento y las artes, y hecho transparente y participativa la toma de decisiones sobre los asuntos públicos, entre los cuales están también los eclesiásticos. Pero es más: la descripción de la isla, cuyo número de ciudades es el mismo que el de las provincias de Inglaterra de entonces y cuya capital Amauroto tiene las mismas características topográficas y arquitectónicas que las que hicieron famosa la ciudad de Londres,¹¹ pone de manifiesto que la sociedad utópica es la sociedad inglesa al revés. Más bien: Inglaterra está de cabeza, porque permite y cultiva en su seno divisiones sociales que hacen la vida tan pesada y desdichada para la mayoría mientras que un reducido número “de gentes ricas que a la sombra y en nombre de la república, sólo se

ocupan de su propio bienestar, discurriendo toda clase de procedimientos y argucias, tanto para seguir, sin temor a perderlo, en posesión de lo que adquirieron por malas artes, como para beneficiarse al menor costo posible, del trabajo y esfuerzo de los pobres y abusar de ellos”.¹²

Además, toda la primera parte de la obra y muchos lugares de la segunda revelan claramente el fundamento social de la tradición utópica, su sustrato social básico. Aunque la utopía es una constante antropológica universal, su principal caldo de cultivo son los perdedores del sistema, los perdedores de siempre, los que no cuentan, los de abajo. Más que hablar por ellos, Moro — y tantos otros escritores de novelas y proyectos utópicos, de modo explícito o implícito, sépanlo o no— aclara las causas de su malestar, pone en palabras su protesta y su esperanza, da una apariencia de factibilidad a sus propuestas, traduce en un modelo lo que se encuentra de manera muda, reprimida o confusa en las manifestaciones culturales generadas por el pueblo pobre, iletrado, desorganizado, enajenado, ideologizado, cuyos símbolos y ritos, gestos e imágenes, manifiestos y proclamas, recuerdos y proyecciones de carácter utópico suelen ser ambiguos y fragmentarios, a menudo grotescos y difíciles de traducir al universo simbólico de otra cultura y época. En la raíz de la tradición utópica está la negación de los condenados de la tierra a seguir siéndolo por siempre; la incredulidad esperanzada de que esta vida suya no puede ser vida humana¹³ propiamente dicha; la convicción rebelde de que las cosas van a tener que cambiar porque no están como deben. ¿Y no es llamativa la frecuencia con que son señaladas en las expresiones utópicas de todos los tiempos una y otra vez los mismos elementos en la conducta y la estructura social como causas de la miseria actual: la posibilidad de poseer sin compartir, la conversión de los congéneres en medios para escalar, la venta del arbitraje? Así, la denuncia y la protesta y el diagnóstico se mezclan con el anuncio —aunque la aurora del mañana mejor no se deba únicamente al sol naciente que sale sólo, sino también a las quemaduras de las barricadas erigidas por quienes se oponen a la llegada del milenio de la armonía y la paz, de la libertad, la igualdad y la fraternidad tantas veces esperado, avizorado, buscado, ensayado.

3. Antropología y utopía: parentescos

Este sueño de la sociedad humana que solamente es eso: humana, ha sido desde siempre un importante impulso para emprender viajes, tanto los de la exploración y del descubrimiento como de los sin retorno, emigrantes y fundadores de comunidades de ciudadanos libres, iguales y felices. Es sabido que en mapas antiguos y medievales se hallan estos lugares que entonces se llamaban la Atlántida, las Puertas del Paraíso, la tierra del Preste Juan. . . Más tarde, las áreas de la emigración europea masiva de los siglos XVIII y XIX se poblaron también con experimentos utópicos de toda clase, desde las comunas socialistas hasta los quilombos y Canudos.¹⁴ y poco antes de la Revolución Francesa aparece por primera vez una “novela política” cuyo protagonista principal encuentra la sociedad ideal no ahora pero en otro lugar, sino en el mismo lugar, aunque siete siglos después —eco, consignado por la pluma de Mercier,¹⁵ de la espera de tantas generaciones de la irrupción del reino milenar en la tierra, esta tierra.

A su vez, las noticias sobre modos de vida diferentes provenientes de sociedades exóticas en ultramar, pero también de rincones apartados de la propia patria y de épocas pasadas, siempre han fertilizado el sueño utópico; mucho de lo que aventureros y misioneros, marineros y periodistas y finalmente también los antropólogos profesionales vieron o creían haber visto, se encuentra como referente patente u oculto en numerosos textos utópicos como el Moreano, De mayor importancia, empero, es que estos relatos han contribuido a hacer más verosímil idea de que en algún lugar o tiempo hay, de hecho, condiciones muy diferentes de la familiar tristeza de todos los días; a hacer más sugerente el llamado a iniciar ya el camino hacia tal lugar o a tomar parte en la conversión del actual no-lugar (u-topos) para muchos, en un lugar bello (eu-topos) para todos.

Como se ve en seguida, el sueño utópico y la información etnográfica igualmente ponen en tensión el orden establecido.

La otra sociedad realmente existente, por el simple hecho de ser diferente de la acostumbrada y más aún, cuando se hace inteligible su racionalidad propia mediante el análisis antropológico, cuestiona la normalidad considerada generalmente “natural” o “sempiterna” en donde se recibe su noticia. Cons-

tituye siempre una alternativa: lo que aquí y ahora se hace de una manera, se hacía o se hace en otras partes de otra manera —por lo que, especialmente entre quienes no son beneficiarios directos del orden imperante, surge la pregunta ¿por qué las cosas aquí y ahora no podrían ser de otra manera también?, e incluso se empieza a jugar con la idea de modificarlas.¹⁶

Podría decirse también que se evidencian aquí el carácter auténticamente subversivo de la etnografía y de la antropología —independientemente, por completo, de los intereses y las posiciones personales de las y los profesionales que cultivan estas disciplinas— y otra faceta más de su parentesco con la denuncia utópica. Ésta, a su vez, no está interesada en negociar mejorías, sino en sustituir el caos del presente por un orden humano verdaderamente tal, el del caminar erguido en comunidad, donde, como dice la canción, “la tierra es de todos y no de quien tenga más”.

Así, la diversidad sociocultural etnográficamente documentada, que generó la perspectiva analítica de la alteridad, y la perspectiva utópica de la alteridad que se manifiesta tanto en el sueño diurno como en el experimento anticipatorio confluyen y se fertilizan mutuamente en la búsqueda de los esbozos y los gérmenes del mundo humano posible que se hallan en el presente.

4. Antropología y utopía: domesticaciones, desvanecimientos, distanciamientos

Pero es precisamente en el siglo XIX cuando esta unión se rompe y se trata de inhibirla definitivamente. La conversión de la antropología en disciplina científica significó la adopción de una versión del evolucionismo que finalmente hace ver —como lo ve también el nada espontáneo sentido común en los países y sectores sociales llamados “avanzados”— a los otros como marcados por el déficit: son sociedades, culturas, subculturas identificadas negativamente (o sea: no-estatales, no-industriales, no-centralizadas, no-alfabetas, no-secularizadas, etc.); fórmulas como “aún les falta” y “todavía no tienen” esto y aquello (para ser como las sociedades y sectores sociales a los que suelen pertenecer los profesionales de la antropología y de la filosofía) siguen siendo frecuentes en descripciones etnográficas. Y un siglo después, a la sombra del

supuesto “fin de los grandes relatos”, se ha llegado a sustituir el asombro ante la realidad sociocultural diferente por la inspección de la subjetividad de quienes iban a tener el papel de introducirnos a ella, mediante descripción y análisis y proporcionamos claves para su comprensión —repetiendo así, en el nivel académico el resultado predominante del turismo masivo cuyos protagonistas, si es que llegan a entrar en contacto con otra realidad sociocultural al cambiarse de región, apenas regresan con unas cuantas emociones que más hablan y quieren hablar de ellos mismos que de los que fueron sus anfitriones temporales. Finalmente hay que recordar también que la refiguración de la pregunta antropológica en ciencia positiva eliminó de su seno la consideración de los aspectos éticos implicados en la construcción del conocimiento.

Por su parte, la utopía sufrió inanición y travestismo. A esto contribuyó de manera prominente la invención misma de las ciencias sociales, pues parecía volver innecesaria y anacrónica la utopía como forma de conocimiento. Pero también la imposibilidad de maduración o rectificación de los grandes experimentos de transformación social iniciados bajo signos utópicos —desde las revoluciones rusa y cubana hasta las revoluciones anticoloniales de la India y Argelia— tornaron sospechoso el llamado al cambio radical incluso para las víctimas de la situación imperante. A esto se agrega que la ideología dominante logró transmutar el significado de la idea de utopía en su contrario,

Infundiendo miedo ante el futuro. ¿O no es cierto que las tan leídas novelas de Samjatin y Huxley, Bradbury y Orwell, y la mayor parte de la llamada ciencia ficción, terminen por alentar el conformismo con lo que existe? Porque aún cuando el presente no sea muy digno y sea poco lo que se tenga, lo que vendrá será seguramente peor —éste es el mensaje bastante convincente de estas auténticas anti-utopías.¹⁷ Así, la proclama del “fin de la historia”¹⁸ es convenientemente completada por el desmovilizador “fin de la era de las utopías”.¹⁹

5. A modo de conclusión: multiverso sociocultural, confluencias utópicas

Y, sin embargo, sabemos que la diversidad socio cultural no se ha dejado domesticar, desaparecer, asimilar por completo y definitivamente a la forma de

vida, que en un momento dado consideran como la única valiosa los sectores hegemónicos del planeta o de un país.²⁰ Al contrario, por una combinación de factores aún no bien explicada y ciertamente no prevista, han tomado la palabra por doquier sociedades y grupos sociales que exigen “reconocimiento” para sus formas de ver y vivir la vida que son, no hay que olvidado, al igual que la cultura nuestra, heterogéneas en muchos sentidos, cambiantes y de límites porosos.²¹ El caer en la cuenta que son precisamente aquellos que durante siglos y hasta ahora han estado en el lado de los perdedores del sistema mundial moderno, quienes ahora exigen el “diálogo cultural”, libera a esta palabra de moda del dejo de tertulia humanista y vuelve a hacer visibles las relaciones globales de poder y dependencia, de explotación y exclusión (que llevan a que en una reunión internacional llamada “Cumbre del Milenio”²² se proponga reducir en los próximos quince años a la mitad el número de miserables y hambrientos del planeta, o sea, dejando como están, nada menos que alrededor de “solamente” 500 o 600 millones de nuestros contemporáneos).

Recuerda que de lo que se trata no es la promoción de folklore, sino el seguramente doloroso proceso de ponerse de acuerdo sobre derechos y obligaciones, sobre formas de resolver conflictos y de establecer las condiciones económicas y sociales para la vida digna de todos.

Se ha insistido acertadamente en el “desarme cultural”²³ como precondition necesaria de este diálogo. Entre otras, esta precondition significa que los grupos actualmente dominantes y sus intelectuales deben poner entre paréntesis todas sus certezas y abrirse a otras formas realmente existentes de organizar el poder, la normatividad social, el conocimiento de lo verdadero, las virtudes y la fiesta. Pero el hecho de que ya ni siquiera adquisiciones históricas de Occidente tan importantes como la división de poderes y la tolerancia religiosa, los derechos humanos y la ciencia sean tabúes, no tiene que llevar a la errónea conclusión de que hay que abandonar la búsqueda de la verdad — más bien, en las diferentes culturas aparecerán fragmentariamente los destellos de la misma verdad anhelada por todas.

En el sentido de esto último, un camino para salir del aparente atolladero entre universalismo impositivo y relativismo complaciente (que finalmente resultaría cómplice de aquel), podría ser la renovada, filosófica y antropológicamente ilustrada atención a los componentes Utópicos presentes

en las diversas culturas. La conjugación, el diálogo de las diferentes formas de análisis y propuesta, diagnóstico y denuncia, anuncio y llamado a la acción contenidas en estos componentes utópicos podrían llevar a un proceso intercultural de construcción de perspectivas, donde lo propio de cada cultura no es valor intocable que debe defenderse a ultranza, sino simplemente aporte a una búsqueda en exactamente la misma dirección a la que apuntan los sueños utópicos de los demás y de todos los tiempos, por más diferentes, cifrados y fragmentarios que sean; líneas convergentes todas para hacer emerger en visión y acción, en sueño diurno íntimo y estructura institucional, ese algo que —como dice Ernest Bloch— está aún “oculto en la realidad que necesita llevarse a cabo”, esta “posibilidad objetivamente real” que existe en este mundo aún inconcluso y “para el que no hay ejemplos conocidos que seguir”.²⁴ Todo ello para que nazca ese algo “que a todos les ilumina la infancia pero donde todavía nadie ha estado”,²⁵ que será lo que el sueño Moreano vislumbra como el mundo donde todas las “acciones, incluyendo las virtudes mismas tienden al placer y a la felicidad como fin”.²⁶

Notas

1. Este texto es una versión revisada de la conferencia impartida en la sesión plenaria “Nuevos movimientos sociales y culturales” del I Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en agosto de 2002. Aprovecho la oportunidad para agradecer a Mario Teodoro Ramírez su amable invitación a participar en este evento.

2. Esteban Krotz, “Alteridad y pregunta antropológica”, p. 6. En: *Alteridades*, vol. 4, 1994, no 8, pp. 5-11 (también en: <www.uam-antropologia.info/alteridades/alt6-l-krotz.pdf>).

3. Esto “implica a su vez la pregunta por su futuro y su sentido; finalmente es también siempre la pregunta por la posibilidad de la inteligibilidad y de la comunicabilidad de la alteridad y por los criterios para la acción que deben ser derivados de ella” (E. Krotz, “Alteridad y pregunta antropológica”, *op. cit.*, pp. 6-7).

4. El antropólogo Eric R. Wolf llama “una península pequeña de la masa terrestre de Asi” (*Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 465).

5. Esta perspectiva se encuentra expuesta más ampliamente en Esteban Krotz, *Otredad cultural entre utopía y ciencia*, caps. VII y VIII, México, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2002.

6. El adjetivo “precientífico” no implica aquí una descalificación, sino se refiere al hecho de que la ciencia en el sentido moderno, a pesar de numerosos antecedentes, es una creación del siglo XIX. En ese sentido, un análisis reciente de la obra de Moro, ubica a su obra principal como texto “en el límite entre ficción literaria y tratado político” (Dietmar Herz, *Thomas Morus zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1999, p.141).

7. Por ello opina Tomás Moro que “ni un simple hurto es tan gran crimen que deba pagarse con la vida ni existe castigo bastante eficaz para apartar del latrocinio los que no tienen otro medio de procurarse el sustento” (“Utopía”, p. 50, en: E. Imaz, ed., *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 37-140).

8. Así el título de una famosa película sobre Tomás Moro, *A Man for All Seasons* (Columbia Pictures, 1966, basada en la obra de Robert Bolt).

9. Tomás Moro, “Utopía”, *op. cit.*, p. 136.

10. Hernán Cortés hablaba de la “enfermedad del corazón” de los europeos que sólo se curaba con el oro arrebatado a los indios americanos (ver Georg Friederici, *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 338).

11. Sobre esto informa detalladamente el estudio de Louis Marin, *Utópicas: juegos de espacios*, Madrid, Siglo Veintiuno de España, 1975.

12. Tomás Moro, “Utopía”, *op. cit.*, p. 135.

13. “... una vida miserable y, desde luego, de peor condición que la de un animal”, la califica Tomás Moro (“Utopía”, *op. cit.*, p. 135).

14. Para este último caso se cuenta con el conocido estudio de María Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos* (México, Siglo Veintiuno, 1969).

15. Louis-Sébastien Mercier, *Año dos mil cuatrocientos cuarenta*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes / Universidad Autónoma Metropolitana, 1987.

16. Sobre el carácter subversivo de la antropología ver Esteban Krotz, “Diversidad sociocultural y alternativa civilizatoria: sobre algunas relaciones entre antropología y utopía”, pp. 12-13. En: *Boletín Antropológico*, no 48, enero-abril de 2000, pp. 5-18.

17. Ver para esto E. Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, *op. cit.*, pp. 331 y ss.

18. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992.

19. Joachim Fest, *Der zerstörte Traum: vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlín, Siedler, 1995.

20. Una introducción a esta “obcecada realidad de ‘los otros’” Guillermo Bonfil, “Por la diversidad de futuro”, p. 225. En: G. Bonfil, comp., *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 222-234) constituye precisamente el citado libro compilado por G. Bonfil, *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, *op. cit.*

21. El arriba citado Eric Wolf subraya este carácter de las entidades culturales, cuyo reconocimiento ha resultado difícil para algunas corrientes antropológicas tradicionales (E. R. Wolf, *op. cit.*, pp. 27-34) y que ha sido un tópico importante también para el debate entre liberales y comunitaristas sobre el multiculturalismo (ver, por ejemplo, Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999, p. 145 y ss).

22. Organización de las Naciones Unidas, Declaración del Milenio, arto 19. (<www.un.org/spanish/millenniumgoals/ares552.html>)

23. Raimon Pannikar, *Paz y desarme cultural*, Santander, Sal Terrae, 1993.

24. Ernest Bloch, “Fragmentos sobre la utopía”, p. 259. En: Esteban Krotz, *Utopía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1988, pp. 257-269.

25. Ernest Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, vol. 3, Francfor, Suhrkamp, 1959, p. 1628.

26. Tomás Moro, “Utopía”, *op. cit.*, p. 100.